idealismo y materialismo

en la concepción de la historia

controversia

JEAN JAURES
PAUL LAFARGUE

colección panorama 37

IDEALISMO Y MATERIALISMO

por

J. JAURES - P. LAFARGUE

Los dos trabajos que se reúnen en este volumen tienen una importancia excepcional. La Historia preocupa mucho al hombre, porque quiere conocer el pasado, aclarar el presente y columbrar el porvenir. Esta ineludible e inquieta aspiración le ha impulsado a intentar fundamentaciones históricas que le sirvan de guía para conocer y para prever. ¿Cuál es el resorte fundamental de la Historia? La tela intrincada y maravillosa que rodea al mundo humano ha sido torcionada por el pensamiento en procura de una explicación plausible de esa fuerza que nos envuelve, que nos domina, y de cuyo secreto queremos apoderarnos para sujetarla a ley y guiarla. El gran esfuerzo que realiza Jaurès para abarcar en una amplia síntesis conciliadora las fuerzas inconscientes y conscientes de la historia, los motivos materiales y los ideales, los desvanecimientos y las aspiraciones humanas, posee una seducción encantadora y un fondo de seguridad que se apodera del ánimo del lector y lo exalta. Lo material y lo ideal se mezclan en una gran armonía, y parece en verdad acertado que Jaurès pueda decir que "es imposible aplicar a los movimientos humanos y a la complejidad casi infinita de la historia la simplicidad abstracta de una fórmula". La respuesta de Paul Lafargue ¿no incurre un poco en esa simplificación? Preciso es leer con atención ambas conferencias, penetrar en las dos opuestas tesis, para que surja en el espíritu la claridad o la duda. Lo cierto es que ambas tesis, tan bien expuestas respectivamente por Jaurès y Lafargue, siguen preocupando al espíritu humano. El medio siglo transcurrido desde su exposición no les ha quitado vivacidad ni actualidad. La misma forma polémica les comunica una vibración ardiente que contagia al lector, por poco que esté interesado en comprender qué papel desempeña él mismo en la evolución, últimamente tan atormentada, de la Historia. — *M. H. A.*

jean jaurès - paul lafargue

idealismo y materialismo

en la concepción de la historia

controversia

siglo veinte / buenos aires

Versión de
JULIO KON

LIBRO DE EDICIÓN ARGENTINA
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723. Copyright by
EDICIONES SIGLO VEINTE
Juncal 1131 — Buenos Aires
IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

jean jaurès

el idealismo en la historia

conferencia pronunciada en diciembre de 1894, auspiciada por los etudiants collectivistes de París

JEAN JAURÈS. – Nacido en Castres (Francia) el 3 de septiembre de 1859 y asesinado el 31 de julio de 1914 como consecuencia de su intensa acción antiguerrera. Profesor de filosofía en Albi y luego en Toulouse; elegido diputado en 1885, desde 1893 lo fue hasta su muerte, con sólo una interrupción de cuatro años, que aprovechó para planear y escribir la mayor parte de su monumental *Historia socialista - 1789-1900*. En 1891 publicó *La realidad del mundo sensible*, tesis para la Facultad de Letras de París, y en la misma fecha su tesis latina, que versó sobre *Los orígenes del socialismo alemán*. En 1904 fundó el diario *L'Humanité*, convertido en órgano del Partido socialista en 1910. En 1911 estuvo en nuestro país. Fue escritor meritísimo, gran orador, profundo y brillante, y uno de los socialistas más eminentes del mundo.

Ciudadanas y ciudadanos.

Os pido, desde luego, que tengáis paciencia, porque voy a entregarme a una deducción puramente doctrinal. Quiero también desde luego prevenirnos contra un error que podría resultar del hecho de que el tema que trataré lo he abordado hace algunos meses [1]. Expuse entonces la tesis del materialismo económico, la interpretación de la historia y de su movimiento según Marx, y me consagré de tal modo a justificar la doctrina del mismo, que podría parecer que me adhería a ella sin restricción alguna.

Esta vez, en cambio, quiero mostrar que la concepción materialista de la historia no impide su interpretación idealista; y como en esta segunda parte de mi demostración se podría perder de vista la fuerza de las razones que di en favor de la tesis de Marx, os ruego, para que no exista menosprecio sobre el conjunto de mi pensamiento, que corrijáis

[1] Jaurès alude a una conferencia que en julio de 1894 dio a los Estudiantes colectivistas sobre el tema "El materialismo económico de Karl Marx". El editor de las "Oeuvres complètes" de Jaurès, advierte que sus búsquedas para encontrar el texto de esa conferencia han sido inútiles. Supone que no fue estenografiada. (N. del T.)

la una con la otra, que completéis mutuamente las dos partes de la exposición que hemos tenido que separar.

Sostuve entonces que se podían interpretar todos los fenómenos de la historia desde el punto de vista del materialismo económico, que —lo recuerdo solamente— no es de ningún modo el materialismo fisiológico. Marx jamás pretendió sostener que todo fenómeno de conciencia o de pensamiento se explica por simples agrupaciones de moléculas materiales; es una hipótesis que Marx, y Engels, recientemente, califican de metafísica, y es rechazada tanto por la escuela científica como por la escuela espiritualista.

Tampoco se trata de lo que se llama a veces materialismo moral, es decir, de la subordinación de toda la actividad del hombre a la satisfacción de los apetitos físicos y a la busca del bienestar individual.

Por el contrario, si recordáis cómo en su libro *El Capital* trata Marx el concepto utilitario inglés; si recordáis con qué desdén, con qué desprecio, habla de los teóricos del utilitarismo que, como Jeremías Bentham, pretenden que el hombre no se mueve sino en vista de un interés personal, conscientemente buscado por él, veréis que no existe nada de común entre estas dos doctrinas. Hasta diríamos que es a la inversa. Precisamente porque Marx estima que los modos mismos del sentimiento y del pensamiento son determinados en el hombre por la forma esencial de las relaciones económicas de la sociedad en que vive, hace inter-

venir en la conducta del individuo fuerzas sociales, fuerzas colectivas, fuerzas históricas, cuya potencia sobrepuja la de los móviles individuales y egoístas. Lo que consideraba esencial en la historia, son las relaciones económicas y las relaciones de producción de los hombres entre sí.

Y según que los hombres estén unidos los unos a los otros por esta u otra forma de la sociedad económica, la sociedad tiene este o el otro carácter, este o el otro concepto de vida, esta o la otra moral, y da esta u otra dirección general a sus empresas. Además, según Marx, los hombres no se mueven por virtud de una idea abstracta de la justicia o del derecho; los hombres se mueven porque el sistema social formado entre ellos, en un momento dado de la historia, por las relaciones económicas de producción, es un sistema inestable, que forzosamente se transforma para ceder el campo a otros sistemas. Y la sustitución de un sistema económico por otro, por ejemplo, de la antropofagia por la esclavitud, acarrea, por una correspondencia natural, una transformación equivalente en los conceptos políticos, científicos y religiosos. De suerte que, según Marx, el móvil más íntimo y más profundo de la historia es el modo de organización de los intereses económicos.

El nombre de materialismo económico se explica, pues, por el hecho de que el hombre no saca de su cerebro una idea formada de la justicia, sino que se limita a reflejar en sí, en su sustancia cerebral, las relaciones económicas de producción.

Frente a la concepción materialista está la con-

cepción idealista, que se manifiesta bajo distintas formas. La resumiré así: es la concepción según la cual la humanidad, desde su punto de partida, tiene, por decirlo así, una idea oscura, un primer presentimiento de su destino, de su desenvolvimiento.

Antes de la experiencia histórica, antes de la constitución de tal o cual sistema económico, la humanidad lleva en sí misma una idea previa de la justicia y del derecho; y ese ideal preconcebido es el que persigue, pasando de una forma de civilización a otra superior. Así resulta que cuando la humanidad se mueve, no es por la transformación mecánica y automática de los modos de producción, sino bajo la influencia oscura o claramente sentida de este ideal.

De suerte que la idea misma se convierte en el principio de la acción y del movimiento, y que, lejos de derivar los conceptos intelectuales de los hechos económicos, son los hechos económicos los que traducen poco a poco, los que poco a poco incorporan en la realidad y en la historia el ideal de la humanidad.

Tal es, con independencia de las innumerables fórmulas que la diversidad de los sistemas filosóficos o religiosos ha dado a esta tesis, la concepción del idealismo en la historia.

Y ahora notad, ciudadanos, que, en realidad, estas dos concepciones, que parecen oponerse, que parecen excluirse recíprocamente, están, me atreveré a decir, en la conciencia contemporánea, casi confundidas y reconciliadas.

Prácticamente, no hay un solo idealista que no convenga en que no puede realizarse un ideal superior del hombre sin una transformación previa del organismo económico, y, como desquite, hay muy pocos adeptos del materialismo económico que no apelen a la idea de la justicia y del derecho, y muy pocos que se limiten a prever en la sociedad comunista de mañana la consecuencia necesaria, fatal, de la evolución económica; saludan también en la sociedad comunista de mañana una realización más elevada de la justicia y del derecho.

¿Existe contradicción? Marx quiso mantener siempre la integridad algo áspera de su fórmula y satirizó a los que creen dar más fuerza a la evolución económica y al movimiento socialista invocando la idea pura de justicia; se burló de quienes, según sus propias palabras, "quieren echar sobre la realidad de la historia, sobre el cuerpo de los hechos, una especie de velo tejido con los hilos más inmateriales de la dialéctica, bordado con flores de retórica y festoneado con el rosicler del sentimentalismo."

Se trata, pues, para nosotros, de saber si esta conciliación entre la concepción materialista y la idealista de la historia, de hecho realizada en nuestro país por el instinto, acaso ciego, de la conciencia socialista, es teórica y doctrinariamente posible, o si hay aquí una insoluble contradicción; si estamos obligados a hacer una elección decisiva entre los dos conceptos, o si podemos lógica y razonablemente considerar al uno y al otro como dos aspectos diferentes de una misma verdad.

Me es imposible resolver esta cuestión particular sin vincularla a un problema más general, sin decir cómo, a mi entender, está planteado hoy al espíritu humano el mismo problema del conocimiento.

Desde el punto de vista en que yo me he colocado, digo y creo comprobar que el esfuerzo del pensamiento humano, desde hace cuatro siglos, desde el Renacimiento, reside en la conciliación, en la síntesis de los contrarios y aun de los contradictorios: aquí está la marca, la característica de todo el movimiento filosófico e intelectual.

El Renacimiento se encontraba ante una especie de contradicción insoluble en apariencia: el espíritu cristiano persistente y el espíritu de la antigüedad reanimado. El espíritu de la antigüedad era el culto, más que la aceptación, la adoración de la Naturaleza; el espíritu cristiano era la condenación, la negación de la Naturaleza.

De modo que los hombres pensadores, al salir de la Edad Media, se encontraban en posesión de una herencia intelectual contradictoria, de un dualismo que habían de conciliar, de conducir a la unidad.

El problema era agravado singularmente por el desarrollo mismo del espíritu científico y de la ciencia experimental, porque por el estudio riguroso, positivo, de los fenómenos naturales, por la aplicación de la mecánica, de las matemáticas, al estudio de las fuerzas naturales, la naturaleza perdía ese prestigio de belleza, esa apariencia de vida

interior y divina que había tenido para los hombres antiguos.

Era preciso, de una parte, conciliar la naturaleza, tal como la había concebido la antigüedad, con la concepción cristiana; y era preciso, por otra parte, conciliar la naturaleza tal como la presentaba la ciencia nueva; la naturaleza, simple encadenamiento de fenómenos determinados por necesidades puramente mecánicas, con la libre aspiración del espíritu humano.

Descartes, desde luego, por un singular artificio de método, comienza por encerrarse, como el cristiano, en el interior de su conciencia, por rechazar la vida exterior y desechar la naturaleza como un fantasma problemático.

Reducido a la comprobación de su pensamiento, encuentra la idea de Dios, y realiza así esa suerte de aislamiento de la conciencia y de Dios que, con la repudiación de la naturaleza, es la marca del cristianismo.

Después, cuando se ha creado así una primera certidumbre y un primer método, en lugar de organizar simplemente su vida interior, como el cristiano, quiere conocer con certeza la naturaleza misma; de modo que después de haber atravesado el estado de espíritu cristiano, no hace más que servirse de él para fundar la ciencia positiva, experimental y deductiva.

En Leibniz veis la misma tentativa por reducir a la unidad el hombre y la naturaleza, mostrando por doquiera, hasta en las fuerzas puramente materiales, hasta en esta mesa, hasta en el suelo sobre

el cual andamos, alguna cosa análoga al espíritu; el deseo, el sentido mismo de la belleza, relaciones armónicas, matemáticas y ciertas, en las leyes de la física y en las combinaciones de la química. Es la conciliación completa entre el universal determinismo y la libertad universal.

Por una parte afirma que no hay en el mundo un solo movimiento que no esté ligado en el infinito a otros movimientos. El movimiento que yo determino en la atmósfera con la emisión de la voz es la consecuencia de innumerables movimientos anteriores, y éste repercutirá hasta el infinito, quebrantando imperceptiblemente los muros de este recinto, llegando a través de ellos al exterior, y transmitiéndose en formas oscuras, que no podemos seguir, pero que nada detiene; de tal suerte, que nosotros no podemos producir un solo movimiento, alterar la colocación de un solo grano de arena, sin modificar el equilibrio del universo entero. Pero al propio tiempo que esta ligazón de los movimientos, de los fenómenos, de los hechos, es universal e ilimitada, no hay una sola fuerza que sea violentada; cuando una bola de billar choca contra otra, esta última se pone en movimiento; pero lo hace en virtud de ciertas leyes de elasticidad que le son propias, que resultan de su contextura, y este movimiento, que parece venir de fuera, está dentro; hay a la vez continuidad y espontaneidad absolutas.

Para Spinoza existe la misma conciliación entre la naturaleza y Dios, entre el hecho y la idea, entre la fuerza y el derecho.

Para Kant, lo sabéis, el problema filosófico consiste expresamente en encontrar la síntesis de las afirmaciones contradictorias que se presentan al espíritu del hombre: el universo, ¿es limitado o infinito? El tiempo ¿es limitado o infinito? La serie de las causas, ¿es limitada o infinita? ¿Está todo sometido a la universal e inflexible necesidad, o hay una parte para la libertad de las acciones humanas?

¡Cuántas tesis y antítesis, cuántas afirmaciones y negaciones ante las cuales vacila el espíritu!

El esfuerzo de la filosofía kantiana reside enteramente en la solución de estas contradicciones, de estas antinomias fundamentales.

En fin, fue Hegel quien vino a dar la fórmula de este largo trabajo, diciendo que la verdad está en la contradicción. Se equivocan, son juguetes de una lógica estrecha, ilusoria, los que afirman una tesis sin oponerle la tesis contraria. De hecho, en la naturaleza, en la realidad, los contrarios se penetran, lo infinito, por ejemplo, y lo finito: esta plataforma es limitada, es una superficie restringida, y, sin embargo, en el límite de esta superficie puedo yo trazar indefinidamente figuras y figuras, de suerte que si os concretáis a afirmar la limitación de este rectángulo, sólo decís una parte de la verdad, estáis en el error; es a la vez finito e infinito.

De igual modo os equivocaréis separando lo que es racional de lo que es real, lo que es real de lo que es racional.

Habitualmente se cree que una cosa, puesto que es, es derogación del ideal, que ella no puede ser, por ejemplo, la belleza, la verdad absoluta; se cree

que el ideal no puede ser sino un concepto, y que en cuanto se realiza se disminuye. Son ideas arbitrarias, falsas; todo lo que es racional entra necesariamente en la vida, y no hay una idea racional que no se traduzca en la realidad, ni una sola realidad que no pueda referirse a una idea y recibir una explicación racional.

Esta gran fórmula de la síntesis de los contrarios, de la conciliación de las contradicciones por la identidad de lo racional y de lo ideal, tuvo una profunda influencia.

Nosotros no decimos ya de este o del otro período de la historia simplemente que fue un período de barbarie; nosotros decimos: todo lo que es, sólo por ser, todo lo que fue, sólo por haber sido, tenía su razón y sus raíces en la razón, pero no era la razón completa.

Creo inútil recordar a los adeptos de la doctrina de Marx que Marx fue el discípulo intelectual de Hegel, y él mismo lo declara y lo proclama en su introducción a *El Capital* (y Engels desde hace algunos años, por esa tendencia que lleva al hombre que ha vivido mucho tiempo a volver a su origen, parece dedicarse al estudio profundo de Hegel mismo). Hay una aplicación sorprendente de esta fórmula de los contrarios cuando Marx comprueba hoy el antagonismo de las clases, el estado de guerra económica, oponiendo la clase capitalista a la clase proletaria; porque este antagonismo ha nacido bajo el régimen capitalista, bajo un régimen de guerra y división, prepara un régimen nuevo de paz y de armonía.

Según la vieja fórmula de Heráclito, que Marx se complacía en citar, "la paz no es más que una forma, un aspecto de la guerra; la guerra no es más que un aspecto, una forma de la paz". No hay que oponer la una a la otra; lo que hoy es lucha es el comienzo de la reconciliación de mañana.

El pensamiento moderno de la identidad de los contrarios se encuentra también en esta otra admirable concepción del marxismo: la humanidad ha sido conducida hasta aquí, digámoslo así, por la fuerza inconsciente de la historia; hasta aquí los hombres no se han movido por sí mismos; se agitaban, y la evolución económica los conducía; creían producir los acontecimientos o se imaginaban vegetar y permanecer en el mismo sitio, pero las transformaciones económicas se operaban a pesar suyo, y a pesar suyo obraban sobre ellos. La humanidad ha sido en cierto modo como un pasajero dormido que fuera transportado por el curso de un río sin contribuir él al menor movimiento, o al menos sin darse cuenta de su dirección, y despertándose a intervalos y percatándose de que el paisaje había cambiado.

Pues bien: cuando se haya realizado la revolución socialista; cuando el antagonismo de las clases haya cesado; cuando la comunidad humana sea dueña de los grandes medios de producción, según las necesidades conocidas y comprobadas de los hombres, entonces habrá terminado para la humanidad el largo período de inconsciencia en que marcha desde hace siglos, empujada por la fuerza ciega de los acontecimientos, y entrará en la nueva era, en

la que el hombre, en lugar de estar sometido a las cosas, regulará la marcha de ellas. Mas esta era próxima de plena conciencia y de plena claridad no ha sido posible sino por un largo período de inconsciencia y de oscuridad.

Si los hombres, en el incierto origen de la historia, hubieran querido deliberadamente regular la marcha de los acontecimientos y de las cosas, habrían sencillamente contrariado el curso de los acontecimientos y malgastado los recursos del porvenir, y por haber querido proceder demasiado pronto con plena conciencia, habrían perdido para siempre el medio de accionar con plena conciencia, como el niño a quien se hubiese llevado demasiado pronto a la vida plenamente consciente de la razón reflexiva y en quien no se hubiera dejado producir la evolución inconsciente de la vida orgánica y de las primeras manifestaciones de la vida moral; por haber sido un pensador desde la primera hora de su vida, sería incapaz de pensar después.

Para Marx, esta vida inconsciente era la condición misma y la preparación de la vida consciente de mañana, y así todavía la historia se encarga de resolver una contradicción esencial.

Pues bien; yo pregunto si no se puede, si no se debe, sin faltar por ello al espíritu mismo del marxismo, llevar más lejos este método de conciliación de los contrarios, de síntesis de los contradictorios, y buscar la conciliación fundamental del materialismo económico y del idealismo aplicado al desenvolvimiento de la historia.

Notad bien con qué espíritu —y os pido perdón

por estos largos preliminares, pero no hay cuestión particular que pueda ser resuelta sin una inteligencia de filosofía general—; notad con qué espíritu busco esta conciliación del materialismo económico y del idealismo histórico y moral.

Yo no quiero dar a cada uno su parte; yo no quiero decir que hay una parte de la historia que está gobernada por las necesidades económicas y otra dirigida por una idea pura, por un concepto, por la idea, por ejemplo, de la humanidad, de la justicia o del derecho; yo no quiero poner el concepto materialista de un lado del tabique y el concepto idealista del otro. Yo pretendo que los dos conceptos deben penetrarse el uno en el otro, como se penetran en la vida orgánica del hombre la mecánica cerebral y la espontaneidad consciente.

Yo digo que no hay en el cerebro un solo movimiento que no corresponda de una manera clara u oscura a un estado de conciencia, y que no hay un solo estado de conciencia que no corresponda a un movimiento cerebral.

Si se pudiera abrir el cerebro y seguir la infinita delicadeza de los movimientos que en él se producen, se determinan y se encadenan, se podría seguir fisiológicamente todo el trabajo psicológico de nuestros pensamientos, de nuestros conceptos, de nuestras voluntades; y hay aquí, no obstante, una singular antinomia resuelta por la vida, sin que parezcamos advertirlo.

En este mismo momento en que yo hablo, ¿por qué está determinada mi idea?

Está determinada por una idea anterior, con la

cual tiene relaciones lógicas, y todas nuestras ideas se encadenan las unas a las otras, según ciertas relaciones lógicas, inteligibles, o de semejanza, de oposición o de causalidad.

De suerte que en la trama de nuestros pensamientos no intervienen en apariencia sino fuerzas lógicas, y además, parece que toda la actividad presente en mi espíritu consciente está determinada por una idea del porvenir.

Si yo pronuncio palabras en este momento, es porque la idea que expreso en este minuto ha sido lógicamente traída por una idea anterior y por toda la serie de las ideas anteriores; pero es también porque quiero realizar en el porvenir que veo ante mí, un objetivo, una intención, un fin; porque quiero llegar a una demostración completa conduzco, en este momento, mis pensamientos en la dirección que siguen, de suerte que mi pensamiento presente, al mismo tiempo que es determinado por la serie de los pensamientos anteriores, parece provocado por una idea de porvenir.

Por el contrario, en el desarrollo fisiológico, mecánico, de los movimientos cerebrales, el que acompaña en este momento al pensamiento que expreso no está determinado sino por un movimiento anterior, de suerte, ciudadanos, que nuestra vida es a la vez fisiológica y consciente, a la vez mecánica y espontánea. En el encandenamiento de los movimientos cerebrales, el presente no es determinado sino por el pasado, mientras que en el encadenamiento de las ideas, de los conceptos conscientes, el presente parece determinado por el porvenir.

Se dirá, pues, que hay contradicción entre el modo según el cual funciona mi vida cerebral y el modo según el cual funciona el desarrollo consciente de nuestras ideas y pensamientos.

Y sin embargo, aunque haya antinomia aparente entre esos dos modos, entre esos dos puntos de vista, la síntesis está hecha, la conciliación está realizada, y no hay uno solo de mis pensamientos que no corresponda a un movimiento cerebral, como no hay un solo movimiento cerebral que no corresponda al menos a un principio de pensamiento.

Otro tanto ocurre en la historia; y al mismo tiempo que podéis explicar todos los fenómenos históricos por la pura evolución económica, podéis también explicarlos por el deseo inquieto, permanente, que la humanidad tiene de una forma superior de existencia; y para precisar la cuestión, he aquí, ciudadanos, como, en mi sentir, se plantea el problema, he aquí las explicaciones complementarias que me veo obligado a pedir a los teóricos del marxismo.

Marx dice: "El cerebro humano no crea por sí mismo una idea del derecho que sería vana y vacía; no hay en toda la vida, aun intelectual y moral, de la humanidad, sino un reflejo de los fenómenos económicos en el cerebro humano".

¡Pues bien, acepto! Sí; no hay en todo el desarrollo de la vida intelectual, moral, religiosa, de la humanidad, sino el reflejo de los fenómenos económicos en el cerebro humano; sí, pero hay al mismo tiempo el cerebro humano, y por consiguiente, la preformación cerebral de la humanidad.

La humanidad es el producto de una larga evolución fisiológica que ha precedido a la evolución histórica, y cuando el hombre, según esta evolución fisiológica, ha emergido de la animalidad, inmediatamente inferior, existían ya en el primer cerebro de la humanidad naciente predisposiciones, tendencias.

¿Cuáles eran?

Existía desde luego la aptitud para lo que llamaré las sensaciones desinteresadas. A medida que nos elevamos en la escala de la vida animal, se comprueba que los sentidos puramente egoístas se subordinan poco a poco a los sentidos estéticos y desinteresados. En las líneas inferiores de la animalidad, la vista está poco desarrollada; el oído, lo mismo; lo que está desarrollado es el olfato, es la facultad de aprehensión, es el gusto, es decir, todos los sentidos que son puestos especialmente en función para la presa, todos los sentidos que ponen sobre todo en movimiento el apetito físico y egoísta. Por lo contrario, a medida que nos elevamos en la escala de la animalidad, vemos desarrollarse el sentido del oído, el sentido de la vista; es cierto que por los ojos le llega al animal la imagen de la presa que deberá coger, pero al mismo tiempo le llegan muchas otras imágenes que no pueden poner en movimiento su apetito animal. Por el oído, si el animal percibe ruidos, rumores, que lo pueden poner en las huellas de una presa o advertirle de peligros, le llegan también armonías que no tienen relación alguna inmediata con su apetito físico y con las condiciones positivas de su seguridad. De

suerte que por la vista, inundada de imágenes que van más allá de la sensibilidad inmediata del animal, y por el oído, penetrado de sonoridades que van asimismo más allá de la necesidad inmediata del animal, el universo penetra en la animalidad bajo otra forma que la de la lucha por la vida. Existe ya en el animal la necesidad, la alegría y el deslumbramiento de la luz; la necesidad, el gozo y el hechizo de la melodía y de la armonía; del fondo de la vida orgánica puramente egoísta va a abrirse poco a poco el sentido estético y desinteresado, y en la selva profunda, toda trémula de rumores y de claridad, el universo entra en el animal como un rey.

Además de esta predisposición primera que el hombre animal aportaba al comienzo de la larga evolución económica, tenía la facultad, ya despierta en los animales mismos, de ver lo general en lo particular, el tipo de la especie en el individuo, de distinguir la semejanza genérica a través de las diversidades individuales.

En los otros individuos que van a pasar ante él, con los cuales las leyes del desarrollo económico lo pondrán en contacto, el individuo hombre, el animal hombre, no verá solamente fuerzas asociadas o enemigas; verá fuerzas semejantes, y entonces hay en él un primer instinto de simpatía imaginativa que, por la semejanza adquirida y comprobada, le permitirá adivinar y sentir las alegrías de los demás, adivinar y experimentar sus dolores. Desde el comienzo de la vida, junto al egoísmo brutal se encuentra este sentimiento simpático

preparando la reconciliación fraternal de todos los hombres después de los combates seculares.

En fin, desde los comienzos de su vida, aun antes de la primera manifestación de su pensamiento, el hombre tiene lo que podemos llamar el sentido de la unidad; la primera manifestación de su movimiento intelectual es la reducción de todos los seres, de todas las formas y de todas las fuerzas a una unidad vagamente entrevista; por lo que puede decirse que el hombre es desde la primera hora un animal metafísico, puesto que la esencia misma de la metafísica es la investigación de la unidad total, en la cual estarían comprendidos todos los fenómenos y envueltas todas las leyes.

La prueba de ese sentido primero de la unidad está en la creación espontánea del lenguaje con sus jerarquías de palabras, que sólo representan jerarquías de ideas envolviéndose las unas a las otras, con sus categorías verbales que expresan las categorías intelectuales.

En resumen, concedo a Marx que todo el desarrollo ulterior no será sino el reflejo de los fenómenos económicos en el cerebro; pero a condición de que digamos que hay ya en el cerebro, por el sentido estético, por la simpatía imaginativa y por la necesidad de unidad, fuerzas fundamentales que intervienen en la vida económica.

Notad una vez más que yo no yuxtapongo las facultades intelectuales a las fuerzas económicas; que no quiero reconstituir ese conjunto de factores históricos que con tanto vigor ha dispersado, hace algunso meses, nuestro eminente amigo Gabriel Deville.

No; yo no quiero esta yuxtaposición; pero digo que es imposible que los fenómenos económicos comprobados penetren en el cerebro humano sin hacer funcionar en él los resortes primitivos que analizaba hace un momento. Y he aquí por qué no concedo a Marx que los conceptos religiosos, políticos, morales, no son sino un reflejo de los fenómenos económicos. Hay en el hombre tal penetración del hombre mismo y del medio económico, que es imposible disociar la vida económica de la vida moral; para subordinarlas entre sí sería preciso, desde luego, abstraer la una de la otra; pero esta abstracción es imposible. Así como no se puede cortar al hombre en dos y disociar en él la vida orgánica consciente, no se puede cortar en dos a la humanidad histórica y disociar en ella la vida ideal de la vida económica. Tal es mi tesis, cuya confirmación parcial encuentro en la filosofía griega.

Los griegos no comenzaron por comprobar las antinomias económicas, las leyes que establecen el orden en la ciudad, la oposición y la conciliación de pobres y ricos, para proyectar en seguida sus observaciones de orden económico en el universo; no, en una ojeada y en una misma concepción reunieron los fenómenos económicos y los fenómenos naturales. Ved a Heráclito, Empédocles, Anaximandro; comprueban en fórmulas únicas los nexos y las contradicciones de los elementos, pertenezcan estos elementos a la naturaleza —el calor, el frío, lo luminoso y lo tenebroso— o al organismo fisiológico —los sanos y los enfermos—, o a la vida intelectual —lo perfecto y lo imperfecto, lo igual y lo

desigual—; hacen una tabla única de estas oposiciones, tomadas, ya de la naturaleza, ya de la sociedad; y en Heráclito es la misma voz, *Cosmos*, la que formula a la vez el orden del mundo, resultante de la conciliación de los contrarios, y el orden en la ciudad, resultante de la conciliación de las facciones. De una sola mirada, los pensadores griegos abarcaban el orden del mundo desembrollándose del caos social.

Como no puedo con algunas palabras, a la vez demasiado largas y demasiado breves, sino desflorar el asunto, me limito a dirigir a los teóricos marxistas otro pedido de explicaciones, y les digo:

¿Qué juicio tenéis formado, si es que tenéis alguno —y de ello estoy muy cierto— acerca de la dirección del movimiento económico y del movimiento humano?

No basta decir que una forma de producción sucede a otra forma de producción; tampoco basta decir que la esclavitud sucede a la antropofagia: que la servidumbre sucede a la esclavitud; que el salariado sucede a la servidumbre, y que el régimen colectivista o comunista sucederá al salariado. No: hay que decidirse. ¿Hay evolución o progreso? Y si hay progreso, ¿cuál es la idea decisiva y última por la cual se miden las diversas formas del desarrollo humano? Y aun, si se quiere descartar como demasiado metafísica esta idea de progreso, ¿por qué el movimiento de la historia ha sido así regulado de forma en forma, de etapa económica en etapa económica, de la antropofagia a la esclavitud, de la esclavitud a la servidumbre, de la servidumbre al

salariado, del salariado al régimen socialista, y no de otra manera? ¿Por qué, en virtud de qué móvil —no digo decreto providencial, porque tengo el concepto materialista y positivo de la historia—, pero por qué, de forma en forma, el desarrollo humano ha seguido tal dirección y no tal otra?

Para mí, su razón es sencilla, si se quiere admitir la acción del hombre como hombre, si se quiere admitir la acción de las fuerzas humanas iniciales de que he hablado.

Y es precisamente porque las relaciones económicas de producción se dirigen a los hombres por lo que no hay una sola forma de producción que no encierre una contradicción esencial, mientras la plena libertad y la plena solidaridad no se hayan realizado entre los hombres.

Fue Spinoza quien demostró admirablemente la contradicción íntima de todo régimen tiránico, de toda explotación política o social del hombre por el hombre, no colocándose en el punto de vista del derecho abstracto, sino mostrando que se está ahí ante una contradicción de hecho. O bien la tiranía hará a quienes oprime tanto daño, que dejarán de temer las consecuencias de una insurrección, y entonces los oprimidos se sublevarán contra el opresor, o bien éste, para prevenir las insurrecciones, conducirá de cierto modo las necesidades y los instintos de sus súbditos, preparándolos así para la libertad. Así, de cualquier manera, la tiranía debe desaparecer en virtud de la acción de las fuerzas, *porque estas fuerzas son hombres.*

Y lo mismo sucederá mientras no tenga término la explotación del hombre por el hombre. Fue Hegel quien dijo con precisión soberana: "La contradicción esencial de toda tiranía política o económica, es que está obligada a tratar como instrumentos inertes a los hombres, los cuales, sean lo que fueren, jamás piensan descender a la inercia de máquinas materiales". Y notad que esta contradicción es, a la vez, una contradicción lógica y una contradicción de hecho.

Es una contradicción lógica, porque hay oposición entre la idea misma del hombre, es decir, de un ser dotado de sensibilidad, de espontaneidad y de reflexión, y la idea de máquina. Es una contradicción de hecho, porque sirviéndose del hombre, instrumento viviente, como de un instrumento muerto, se violenta la fuerza misma que se quiere utilizar, y se llega así a un mecanismo social discordante y precario. Porque esta contradicción viola a la vez la idea del hombre y la ley misma de mecánica, según la cual la fuerza hombre puede ser utilizada, el movimiento de la historia es a la vez una protesta idealista de la conciencia contra los regímenes que rebajan al hombre y una reacción automática de las fuerzas humanas contra todo ordenamiento social inestable y violento. ¿Qué era la antropofagia? Era doblemente contradictoria, porque, obligando al hombre a degollar a su semejante, aun fuera de la excitación de la lucha, violentaba el primer instinto de simpatía, del cual os he hablado: contradicción moral; y además porque hacía del

hombre, que tiene cierta aptitud para el trabajo regulado, para la producción, una especie de animal de presa, del cual no se puede utilizar sino la carne: contradicción económica. Desde entonces, la esclavitud debía nacer, porque la domesticación del hombre hería menos el instinto de simpatía y cuidaba mejor el interés del amo, quien obtenía del hombre, por el trabajo, mucho más de lo que daba con su sustancia.

Y sin esfuerzo podría demostrarse lo propio respecto de la esclavitud, de la servidumbre, del salariado. Desde entonces se comprende, puesto que todo el movimiento de la historia resulta de la contradicción esencial entre el hombre y el uso que se hace del hombre, que ese movimiento tiende, como a su límite, a un orden económico en el que se hará del hombre un uso conforme al hombre. Es la humanidad que, a través de las formas económicas que repugnan cada vez menos a su idea, se realiza ella misma. Y hay en la historia humana no sólo una evolución necesaria, sino una dirección inteligible y un sentido ideal. Luego, en toda la extensión de los siglos, el hombre no ha podido aspirar a la justicia sino aspirando a un orden social menos contradictorio con el hombre que el orden presente y preparado por este orden presente; y así, la evolución de sus ideas morales está ciertamente regulada por la evolución de las formas económicas; pero al mismo tiempo, a través de esos ordenamientos sucesivos, la humanidad se busca y se afirma a sí misma, y sea cualquiera la diversidad de medios, de tiempos, de reivindi-

caciones económicas, es un mismo aliento de queja y de esperanza lo que sale de la boca del esclavo, del siervo y del proletario; ese aliento inmortal de la humanidad es el alma de lo que se llama el derecho. No hay que oponer, pues, la concepción materialista a la concepción idealista de la historia. Ambas se confunden en un desarrollo único e indisoluble, porque si no se puede abstraer al hombre de las relaciones económicas, tampoco se pueden abstraer las relaciones económicas del hombre; y la historia, al propio tiempo que es un fenómeno que se desarrolla según una ley mecánica, es una aspiración que se realiza según una ley ideal.

Y después de todo, ¿no sucede en la evolución de la vida como en la evolución de la historia? Sin duda que la vida no pasa de una forma a otra, de una especie a otra, sino bajo la doble acción del medio y de las condiciones biológicas inmediatamente preexistentes, y todo el desarrollo de la vida es susceptible de una explicación materialista; pero al mismo tiempo puede decirse que la fuerza inicial de la vida concentrada en las primeras granulaciones vivientes y las condiciones generales de la existencia planetaria, determinaban de antemano la marcha general y como el plan de la vida en nuestro planeta. Así, los seres innumerables que han evolucionado, al propio tiempo que han cumplido una ley, han colaborado, por una aspiración secreta, a la realización de un plan de vida. El desarrollo de la vida fisiológica, como el de la vida histórica, ha sido, pues, conjuntamente idealista y materialista. Y la síntesis que os propongo

se refiere a una síntesis más general, que yo no puedo sino indicar sin fundamentarla.

Pero —para volver a la cuestión económica— ¿acaso Marx no reintrodujo en su concepción histórica la idea, la noción del ideal, del progreso, del derecho? No anunció solamente la sociedad comunista como la consecuencia necesaria del orden capitalista; mostró que con ella cesará al fin este antagonismo de clases que agota a la humanidad; mostró asimismo que por primera vez se realizará por el hombre la vida libre y plena; que los trabajadores tendrán juntamente la delicadeza nerviosa del obrero y el vigor tranquilo del campesino y que la humanidad se erguirá más feliz y más noble, sobre la tierra renovada.

¿No es esto reconocer que la palabra justicia tiene algún sentido, aun en la concepción materialista de la historia, y la conciliación que os propongo no es desde entonces aceptada por vosotros?

paul lafargue

idealismo y materialismo en la concepción de la historia

respuesta a jaurès, pronunciada en enero de 1895, en conferencia organizada por los etudiants collectivistes de París

PAUL LAFARGUE. – Nació en Santiago de Cuba, de padres franceses, el 15 de enero de 1842 y murió el 25 de noviembre de 1911. Después de sus estudios secundarios en Burdeos y Toulouse, inició en París los de medicina; pero debido a su intervención en los movimientos republicano y socialista y a su participación, en 1865, en el congreso de estudiantes de Lieja y porque a su vuelta se negó a marchar tras la bandera tricolor de Napoleón III, fue excluído de todas las Facultades de Francia. Terminó sus estudios en Inglaterra, donde se vinculó con Marx, y llegó a ser miembro del consejo de la Internacional. Después de la Comuna (1871) huyó a España y luego a Londres, donde permaneció hasta la amnistía. Con Guesde, fue uno de los que más hicieron por la difusión del socialismo en Francia. Escritor de talento y de ingenio, publicó varios libros y numerosos folletos y mantuvo asidua colaboración en diarios y revistas.

Ciudadanas y ciudadanos.

Comprenderéis que no sin vacilar he asumido la tarea de contestar a Jaurès, cuya fogosa elocuencia sabe dar pasión a las tesis más abstractas de la metafísica. Mientras hablaba me he dicho más de una vez, y vosotros os habréis dicho sin duda conmigo: Fortuna es que este demonio de hombre esté con nosotros. Los mineros de Carmaux han pagado bien su deuda con el partido socialista que les dio el triunfo en su huelga, liberando a Jaurès de la Universidad y lanzándolo en la política.

Pero esta noche habéis sido invitados, no a un torneo oratorio, sino a un combate de ideas. Sin embargo, si no podéis pedirme la elocuencia de Jaurès, tenéis derecho a exigirme que mantenga el debate a la altura filosófica en que él lo ha colocado. Lo haré. Y esto dicho, entremos inmediatamente en materia.

I

Los filósofos de la escuela cartesiana recomendaban que no se comenzara ninguna discusión sino después de haber definido los términos del debate. Planteemos, pues, el problema que hemos de resolver.

Sabemos hoy que todos los pueblos, cualquiera que sea el grado de civilización a que hayan llegado, han tenido el mismo punto de partida: sus antepasados han sido salvajes.

¿Cómo los salvajes, habitando en las selvas, alimentándose de los productos espontáneos de la tierra y de las aguas, aglomerándose en hordas de treinta o cuarenta individuos, lo mismo que los caballos salvajes, para procurarse la nutrición, han podido transformarse en naciones civilizadas, viviendo en ciudades donde se aglomeran millares y millones de individuos, alumbrados por el gas y por la electricidad, servidos por los ferrocarriles, y cuyos habitantes, divididos en clases enemigas, se han especializado en una infinita variedad de oficios y de profesiones?

Otro problema viene a complicar este primero.

Jaurès lo ha señalado cuando decía que todas las lenguas, a pesar de su extrema diversidad, podían reducirse a las mismas formas gramaticales. Y puesto que del lenguaje hablamos, voy a señalaros un fenómeno que tiene relación con el asunto que nos ocupa. Todas las palabras que tienen para nosotros un sentido abstracto, han comenzado por tener un sentido concreto en el cerebro de los salvajes que las han inventado. Por ejemplo, *nomos*, antes de tener en griego la significación abstracta de *ley*, quería decir *pasturaje, morada*. Nuestra voz *derecho*, que significa lo que está de acuerdo con la justicia, equivalía en un principio a un objeto que no tenía curva ni flexión. ¿Debemos deducir de este fenómeno lingüístico que lo concreto ha engendrado lo abstracto en el cerebro humano?

La unidad que Jaurès comprobaba en el lenguaje la encontramos en todas las manifestaciones mentales del hombre, tanto en la religión, como en la filosofía y en la literatura. Así, los cuentos con que nuestras nodrizas han entretenido nuestra infantil imaginación, y que son, en su mayor parte, de origen salvaje o bárbaro, se los encuentra en todos los países del mundo; y la novela de costumbres, esta última, aunque no superior forma literaria, florece en todos los pueblos capitalistas.

La historia comparada de los pueblos nos los muestra pasando por las mismas formas familiares y políticas. Vico, que con razón ha sido denominado *el padre de la filosofía de la historia*,

decía que había "una historia ideal, eterna, que recorren en el tiempo las historias de todas las naciones, cualquiera que sea el estado de salvajismo, de ferocidad y de bestialidad de que parten los hombres para civilizarse". Y como todos los pueblos no han llegado al mismo punto de civilización, Marx añade: "El país más desarrollado industrialmente no hace más que enseñar a los que le siguen, en la escala industrial, la imagen de su propio porvenir". Geoffroy Saint-Hilaire, el gran discípulo de nuestro genial Lamarck, pensaba que en la formación de las plantas y de los animales había "una unidad de plan".

¿Se deben buscar las causas de la evolución de los hombres, de los animales y de las plantas según un plan uniforme, en el mundo mismo, o se las debe buscar fuera de él?

Los deístas no vacilan en responder, con Voltaire, que así como el reloj presupone un relojero, el universo necesita un creador. Pero esta solución simplista, que ha sido encontrada por los salvajes, no resuelve el problema, no hace sino recularlo, porque si el universo supone un creador, el creador a su vez necesita otro creador. Los gnósticos cristianos de los primeros siglos pretendían que si Jesús era hijo de Jehová, éste, dotado de las brutales y malas pasiones de los judíos bárbaros, era, a la vez, hijo de un dios desconocido. La explicación deísta, que nada explica, no puede ser aceptada por los espíritus científicos. Abrid un libro de ciencia cualquiera, y no encontraréis en él el nombre de Dios. El químico, el fisiólogo, el geó-

logo, el astrónomo, en vez de recurrir a la cómoda hipótesis de Dios, procuran explicar los fenómenos de que se ocupan por las solas propiedades de la materia. Cada sabio expulsa a Dios de la ciencia que cultiva, aunque tenga necesidad de un dios para explicarse la causa de los fenómenos que no entran en el dominio especial de sus estudios. El historiador, porque la historia no es aún una ciencia, recurre a menudo a Dios para dar la explicación de hechos cuyas causas es incapaz de comprender. Marx ha arrojado a Dios de la historia, su último refugio, y sirviéndonos del método materialista del pensador comunista crearemos la historia científica.

Hegel, del cual Jaurès adopta en parte la teoría idealista, no creía que Dios preexistiera al mundo; pensaba, por lo contrario, que se encontraba en eterno devenir. Para él, la Idea preexistiendo a todo, mas reducida a una expresión atómica, oponiéndose a sí misma, y componiéndose con su oposición, engendra la primera síntesis, que a su vez llega a ser tesis y antítesis, después síntesis, y esta segunda síntesis se convierte a su vez en el punto de partida para una nueva serie trinitaria, y así sucesivamente. La Idea, desarrollándose, de esta suerte, automáticamente, se exterioriza y engendra el mundo a su imagen.

Jaurès no vuelve tan atrás; se sirve del método de Platón, quien, estudiando y jerarquizando sus ideas, llega a la Idea suprema y absoluta del bien. Jaurès, analizando y clasificando las ideas de justicia y de fraternidad, que nosotros, civilizados,

tenemos en el cerebro, no llega a la Idea absoluta de justicia y de fraternidad, sino a su expresión mínima, que sitúa en la cabeza del salvaje, donde duerme inconsciente. Esta Idea, cuando adquiere conciencia de sí misma, entra en contradicción con el mundo exterior, con el cual lucha hasta que resuelve la contradicción; de suerte que la historia no es más que una serie ininterrumpida de batallas, que terminan siempre con el triunfo de la Idea de justicia.

Objetaré primeramente a la teoría de Jaurès que es impotente para suministrar la explicación del mundo, porque no es una idea de justicia y de fraternidad la que ha guiado la evolución de los organismos del reino vegetal y animal, y hoy una filosofía debe abarcar todo el universo.

Y le diré en seguida: ¿por qué detenerse en el cerebro del salvaje? ¿Por qué no descender más abajo y buscar la idea en la cabeza de los animales? Un perro pastor o guardián tiene perfectamente el sentimiento del deber y sabe muy bien cuándo comete una falta. Me diréis que estas ideas de deber son anticaninas y que han sido llevadas por el hombre a la cabeza del perro; pero los animales salvajes, viviendo agrupados, como los búfalos y los cuervos, tienen ideas de deber que les son propias. Los búfalos machos se dejan matar por defender a las hembras y a los pequeños del rebaño, y los cuervos que están colocados de centinela vigilan el horizonte y advierten a sus camaradas que picotean el grano recién sembrado por el labrador.

Se puede, pues, encontrar en estado consciente, entre los animales, las ideas que Jaurès coloca en estado inconsciente en la cabeza del salvaje. Mas, ¿por qué detenerse en los animales y no buscar la idea en el estado atómico, si puedo expresarme así, en el protoplasma amorfo que debe formar la célula, punto de partida de la serie orgánica de la cual el hombre es el coronamiento?

Y diré aún a Jaurès: ¿Por qué limitarse a la investigación de las ideas morales? ¿Por qué no ocuparse del origen de las ideas científicas? ¿Por qué no preguntarse si la teoría atómica, que no existe sino en el cerebro de algunos millares de químicos, no duerme inconsciente en la ostra, que no tiene cabeza? ¿Por qué no decir, como el materialista, que todo debe existir en todo, puesto que el pensamiento no es en definitiva mas que un fenómeno físico-químico, una transformación del movimiento? Pero decir esto no explica cómo han nacido las ideas en el cerebro humano.

Jaurès nos ha dicho que el sentido de la vista y el del oído eran superiores, porque los animales que de ellos están dotados pueden gozar de las armonías de la naturaleza y del esplendor del sol; ¡los ha colocado por encima de la mano, que, con su pulgar oponible, es la característica de los monos y de los hombres! La mano ha creado al hombre. Pero responder a Jaurès que el sentido de la vista y el del oído no son en definitiva sino una localización y una especialización de la sensibilidad táctil, y que los animales desprovistos de ojos son sensibles a la luz por toda su superficie cutá-

nea, y que las células vegetales sólo producen sustancia verde bajo la acción del sol; decir todo esto no es explicar la formación de los órganos de los sentidos.

Ya lo veis; el debate entre Jaurès y nosotros, marxistas, vuelve a la discusión acerca del origen y la formación de las ideas. Este problema ha preocupado y preocupará aún el pensamiento filosófico.

Descartes pensaba que nacemos con ideas innatas de lo general, de causa, de efecto... Locke, primero, Condillac y los sensualistas después, creían, por el contrario, *que todo lo que estaba en la inteligencia había estado antes en los sentidos*. "La inteligencia –decía Diderot– es una tabla rasa en la cual los fenómenos de la naturaleza graban su impresión". Los griegos, a quienes se encuentra en la entrada de todas las avenidas del pensamiento, habían ya agitado la cuestión del origen de las ideas. Platón pretendía que nuestras ideas de Justicia eran reminiscencias de la idea del Bien absoluto, mientras que Arquelao, maestro de Sócrates, decía que las leyes del país en que vivía eran la fuente de las ideas morales que se poseían. Se puede, en efecto, comprobar que las conciencias más exigentes se acomodaron a la esclavitud allí donde ésta fue reconocida por las leyes.

Nosotros, marxistas, volvemos a la tesis de Arquelao y de Locke, completándola y añadiendo que si es imposible al civilizado determinar el momento preciso en que ha adquirido ciertas

ideas, éstas no caen del cielo, sino que han sido adquiridas por la experiencia de nuestros antepasados, que nos han transmitido cerebros de tal forma modelados por una serie de generaciones, que adquirimos, por decirlo así, espontáneamente, ciertas ideas, que, por eso, parecen innatas.

II

El hombre y los animales no piensan sino porque tienen cerebro; el cerebro transforma en ideas las sensaciones, como las dínamos transforman en electricidad el movimiento que se les imprime. Es la naturaleza, o más bien el *medio natural*, para no emplear una expresión que idealizaría la Naturaleza en una entidad metafísica, como hacían los filósofos del siglo XVIII, lo que forma el cerebro y los demás órganos, y digo adrede los demás órganos porque, así como los espiritualistas destacan al hombre de la serie animal, a fin de hacer de él un ser milagroso, para quien Dios vino a la tierra y se hizo crucificar, los idealistas aíslan el cerebro de los demás órganos, para someter su función, es decir, el pensamiento, a causas semejantes a la hechicería.

El medio natural que ha creado los órganos y el cerebro del hombre, los ha llevado a tal grado de perfección, que son capaces de las más extraordinarias y de las más maravillosas adaptaciones. Así, durante siglos, cristianos y civilizados se han apoderado de los negros de las costas de África

para venderlos como esclavos en las colonias. Estos negros eran bárbaros y salvajes a quienes separaban de los civilizados decenas de siglos de cultura, y sin embargo, al cabo de muy poco tiempo aprendían los oficios propios de la civilización.

Los jesuitas han hecho en el Paraguay un experimento social, lo más notable que yo conozco, y que para nosotros, socialistas, tiene importancia excepcional, porque demuestra con qué extraordinaria rapidez una nación se transforma cuando se la transplanta a un nuevo medio social. Los jesuitas, esos incomparables educadores y sabios explotadores del trabajo, han formado con salvajes un pueblo educado de más de 150.000 individuos.

Los guaraníes que los jesuitas secuestraron en los pueblos del Paraguay, andaban desnudos por los bosques; no tenían como armas sino el arco y la maza de madera; no conocían más que una agricultura rudimentaria, pues no cultivaban otra cosa que el maíz; su inteligencia estaba tan poco desarrollada, que no sabían contar más que hasta veinte, y aun para ello se veían obligados a emplear los dedos. Un dedo era uno; dos dedos, dos; una mano, cinco; una mano y un dedo de la otra, seis; dos manos, diez; dos manos y un dedo de un pie, once; dos manos y un pie, quince; y las dos manos y los dos pies, veinte, y esto era todo.

Y sabido es que, sirviéndose de sus dedos, es como cuentan los salvajes más inferiores. Así, pues, la cifra, la idea más abstracta que existe en el cerebro del civilizado, ha sido desde luego en

la cabeza del salvaje el reflejo de un objeto material. Cuando decimos o pensamos 1, 2, 5, 10, no vemos ningún objeto, mientras que el salvaje ve un dedo, dos dedos, una mano, dos manos[1]; de tal modo es esto exacto, que las cifras romanas, que los pueblos civilizados han empleado tanto tiempo antes de la introducción de las cifras arábigas, estaban figuradas según la mano: I es un dedo; II, dos dedos; V es una mano cuyos tres dedos medios están bajos, mientras que el pulgar y el meñique están altos; X son dos V o dos manos opuestas.

Los jesuitas hicieron de esos salvajes del Paraguay obreros hábiles, capaces de realizar las tareas más difíciles. He aquí lo que Charlevoix dice de ellos:

"Los indios de las Misiones tienen desarrollado de modo extraordinario el talento de la imitación. Basta, por ejemplo, enseñarles una cruz, un candelero, un incensario, para que lo reproduzcan, costando trabajo distinguirle del modelo. Fabrican sus instrumentos de música, los órganos más complicados, con la sola inspección, así como las esferas astronómicas, los tapices turcos y cuanto hay de más difícil en la manufactura." [2]

El naturalista d'Orbigny, que visitó en 1832 los pueblos del Paraguay, desorganizados y arruinados después de la expulsión de los jesuitas, admiraba

[1] Es más que probable que los niños civilizados, lo propio que los salvajes, se representen siempre objetos materiales cuando enumeran cifras.

[2] Xavier de Charlevoix, *Histoire du Paraguay*. Paris, 1757.

las iglesias que estos salvajes habían construido y ornamentado con pinturas y esculturas "del gusto de la Edad Media."

Luego, estos oficios, estas artes, así como las ideas correspondientes, no eran innatas en la mano y en la cabeza de los guaraníes salvajes; fueron, por decirlo así, vertidos en ella, como una composición de Verdi interpretada por rústico instrumento. La educación dada por los jesuitas permitió a aquellos salvajes asimilarse oficios y diversas ideas.

Nos hallamos aquí ante un caso de acción directa del hombre sobre el hombre. ¿Pero acaso el cerebro y los órganos del hombre no tienen otros medios de perfeccionarse? ¿Acaso los fenómenos del medio social, lo propio que la experiencia, no desarrollan la capacidad técnica de sus órganos y no modifican sus pensamientos?

La idea de justicia, que según Jaurès duerme inconsciente en la cabeza del salvaje, no se ha insinuado en el cerebro humano sino después de la constitución de la propiedad privada.

Los salvajes no tienen noción alguna de justicia; carecen hasta de palabras para expresar esta idea; todo lo más que conocen es la ley del talión: golpe por golpe, ojo por ojo; ley que no es, en definitiva, sino el movimiento reflejo transformado que hace que el párpado se cierre cuando un objeto amenaza el ojo, o que el miembro se afloje cuando es herido. Entre los mismos bárbaros, viviendo en medios sociales muy desarrollados, pero comunistas, donde la propiedad privada es inci-

piente, la idea de justicia es muy vaga. Citaré, al efecto, la opinión de Summer-Mayne, cuyo alto valor filosófico no negará Jaurès:

"Desde el punto de vista jurídico —dice— no existe en la aldea india ni *derecho* ni *deber*. Una persona perjudicada no se queja del mal individual que le ha sido producido, sino del causado a la pequeña sociedad. Además, la ley consuetudinaria no tiene sanción En el caso inconcebible de desobediencia a la decisión del Consejo de la aldea, el único castigo, o el único verdadero, parece ser la desaprobación general." [1]

Locke, que, como los filósofos de los siglos XVII y XVIII, se servía del método deductivo de la geometría, había llegado a pensar que la propiedad privada engendró la idea de justicia. En su *Entendimiento humano* dice expresamente: "Allí donde no hay propiedad no hay injusticia, es una proposición tan cierta como cualquier demostración de Euclides; la idea de propiedad es el derecho a una cosa, y la idea a la cual corresponde la palabra justicia es la invasión o la violación de ese derecho".

Si la idea de justicia, como lo pensaba Locke, sólo puede aparecer después y como consecuencia de la propiedad privada, la idea de robo, o más bien la tendencia irreflexiva a apoderarse de aquello que se necesita o que se desea, está, por el contrario, muy desarrollada antes de la constitución de la propiedad privada. El salvaje y el bárbaro comunistas se conducen respecto de los bienes ma-

[1] H. Summer Mayne, *Las comunidades aldeanas en el Este y en el Oeste.*

teriales como nuestros sabios y nuestros escritores con los bienes intelectuales; los toman donde los encuentran, según la expresión de Molière. Pero este hábito natural se convierte en robo, en crimen, cuando la propiedad común es reemplazada por la propiedad privada.

La propiedad común había infundido en la cabeza y en el corazón de los salvajes y de los bárbaros ideas y sentimientos que los burgueses cristianos, estos tristes productos de la propiedad privada, encuentran muy extraños.

Heckwelder, un misionero moravo que en el siglo XVIII vivió quince años con los salvajes de la América del Norte, aún no corrompidos por el cristianismo y la civilización burguesa, decía:

"Los indios creen que el gran espíritu ha creado el mundo y cuanto contiene para el bien común de los hombres; que cuando pobló la tierra y llenó de caza las selvas, no lo hizo en beneficio de unos cuantos, sino de todos. Toda cosa fue dada en común a los hijos de los hombres. Cuanto respira en la tierra y huella los campos, cuanto vive en los ríos y en las aguas, es de todos, y cada uno tiene derecho a su parte.

"La hospitalidad no es entre ellos una virtud, sino un deber imperioso. Antes se acostarían sin comer que ser acusados de haber descuidado sus deberes, no satisfaciendo las necesidades del extranjero, del enfermo, del necesitado; porque tienen un derecho común a ser socorridos a expensas del fondo común; porque la caza que les ha alimentado, si ha sido cobrada en la selva, era pro-

piedad de todos antes que el cazador la capturara, porque las legumbres y el maíz que se les ha ofrecido han sido dados por la tierra común."

Por su parte, el jesuita Charlevoix, que también vivió con los salvajes no cultivados por las virtudes de la moral cristiana y propietaria, dice en su *Histoire de la Nouvelle France:*

"El espíritu fraternal de los pieles rojas viene, sin duda, en parte, de que lo *mío* y lo *tuyo*, esas palabras heladas, como las llamaba San Juan Crisóstomo, no son conocidas aún por los salvajes. Los cuidados que prodigan a los huérfanos, a las viudas y a los enfermos; la hospitalidad que ejercen de una manera tan admirable, no son mas que una consecuencia de la persuasión que tienen de que todo debe ser común para todos los hombres."

La propiedad privada, estableciendo la distinción de lo tuyo y de lo mío, no sólo infiltra la idea de justicia en la cabeza del hombre, sino que desliza en su corazón sentimientos de tal manera arraigados que llegamos a considerarlos innatos, y que os escandalizaría si los mencionase. Está probado, sin embargo, que mientras el hombre vive en el medio comunista, desconoce los celos y el amor paternal; hombres y mujeres son entonces polígamos; la mujer toma tantos maridos como le place, el hombre tantas mujeres cuantas puede, y los viajeros nos dicen que esas gentes viven contentas y más unidas que los miembros de la triste y egoísta familia monogámica. Pero en cuanto la propiedad privada se instala, el hombre compra

a su mujer y reserva para él solo el goce de su animal reproductor. Los celos son un sentimiento de propiedad modificado. El padre sólo se inquieta por su hijo cuando tiene una propiedad privada que transmitirle.

Las ideas de justicia que llenan la cabeza de los civilizados, y que están basadas en lo tuyo y en lo mío, se desvanecerán como una pesadilla cuando la propiedad común haya reemplazado a la propiedad privada.

Jaurès nos decía que las ideas de justicia y de fraternidad, entrando en contradicción con el medio social, producen el movimiento humano; pero si esto fuese cierto, no hubiera habido jamás evolución histórica, pues el hombre no habría salido nunca del medio comunista primitivo, en el cual la idea de justicia no existe, ni puede existir, y donde los sentimientos de fraternidad pueden manifestarse más libremente que en ningún medio social.

La idea de justicia, lejos de entrar en contradicción con los fenómenos del medio social, se acomoda a ellos, por lo contrario.

Los idealistas, los más positivistas sobre todo, afirman que las ideas de justicia y que la moral van progresando; esta teoría se ha formulado para complacer a los capitalistas que erigen sus prácticas comerciales e industriales en actos de virtud. Pero es difícil admitir esta evolución progresiva de la justicia y de la moral, tan cara a Auguste Comte, a Spencer y otros profundos filósofos burgueses de igual miopía escolástica.

Numerosos hechos contradicen esta agradable teoría. En las sociedades que no están basadas en la producción de mercancías, donde se produce y se hace producir a los esclavos, no para vender, sino para el consumo doméstico, el comercio es considerado con desprecio. "¿Qué puede salir de honroso de un comercio?" decía Cicerón. Sólo los hombres despreciables y despreciados trafican con el dinero. El interés del dinero era entonces un robo que la religión y la moral condenaban. Jehová mismo prohibía a los judíos el préstamo con interés, aunque permitiéndolo con el extranjero, que es el enemigo. La Iglesia católica, sierva hoy de la clase capitalista, fulminó sus anatemas contra el interés del dinero. Pero esta moral cambió cuando la burguesía llegó al poder; entonces el préstamo con interés se hizo sagrado; una de las primeras leyes de 1789 proclama la legalidad del interés del dinero, que antes no era mas que tolerado. El gran libro de la Deuda pública se convirtió en el libro de oro, en la Biblia de la burguesía. El oficio de prestamista con interés, de banquero, fue en adelante tan honorable como honrado, y "vivir de sus rentas", es decir, del interés del dinero, constituye la más elevada ambición de todos los miembros de la sociedad burguesa.

El préstamo por interés sería, pues, una forma superior de la moral, si no la superiorísima, según Comte, Spencer y otros amantes de la "perfectibilidad perfectible" de la justicia y de la moral. Que los capitalistas que viven del tráfico del dinero participen en esto de la opinión de sus asombro-

samente superficiales filósofos, nada más natural; pero nosotros, socialistas, que queremos abolir el robo capitalita, nos vemos precisados a reconocer que los señores feudales y los patricios de la antigüedad greco-romana tenían un concepto más elevado de la moral cuando trataban de ladrones a los prestamistas con interés.

La justicia y la moral, si no progresan, cambian de una época histórica a otra para acomodarse a los intereses y a las necesidades de la clase dominante. "¿Qué demuestra la historia del pensamiento —decían Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* de 1848— si no que la producción intelectual se transforma con la producción material? Las ideas dominantes en una época no han sido jamás otra cosa que las ideas de la clase dominante."

La justicia y la moral, que se modifican según las necesidades y los intereses de la clase reinante, son impuestas por ésta a la clase oprimida, que termina por aceptarlas aunque sean opuestas a sus intereses y a sus necesidades.

¿Quién de nosotros no ha oído a ciertos obreros decir: "Es preciso que al patrón le produzca su dinero"? Todos los proletarios, manuales e intelectuales, piensan lo mismo. El trabajador, víctima del interés del dinero, reconoce su legitimidad y consagra con ello la explotación capitalista que cotidianamente lo despoja de una parte de los productos de su trabajo para que el patrón saque beneficios a su dinero.

La clase oprimida no comienza a formular sus reivindicaciones en nombre de una justicia y de una moral superiores, sino en nombre de la moral y de la justicia corrientes. Los derechos que la clase oprimida reclama, son los que le otorga la justicia acomodada a los intereses de la clase opresora. He aquí un ejemplo histórico:

Se dice que en las sociedades guerreras el trabajo es despreciado; pero el hecho no es de ningún modo exacto. Los héroes de la *Ilíada* guardaban sus rebaños y labraban sus tierras, y con frecuencia se vanagloriaban de saber trazar un surco en perfecta línea recta; los patricios de Roma y los eupátridas de Grecia guardaban la espada y el escudo para ponerse detrás de un arado; los señores feudales de la Edad Media principiaban el aprendizaje de la caballería sirviendo de pajes y de escuderos en una familia noble. Lo que se despreciaba en esos tiempos era la venta del trabajo; el hombre que vendía su trabajo y que recibía un salario se degradaba hasta colocarse en la condición de los esclavos, se vendía como esclavo, perdía su dignidad de hombre libre. Esta acción degradante es cometida cotidianamente por los hombres libres de la sociedad capitalista. Tanto los proletarios manuales como los de la inteligencia, no tienen mas que una preocupación: venderse, vender su trabajo manual, vender su trabajo intelectual, vender el pensamiento, cosa tan sagrada. Xeuxis daba sus cuadros porque —decía— todo el oro del rey de Persia no podría pagarlos; nuestros Meissonier hacen cubrir sus telas con dólares a los mer-

caderes de cerdos de Chicago, a los Mackay, que a veces los relegan a sus retretes.

El proletariado no tiene ni puede tener mas que un ideal: vender su trabajo lo mejor posible. *Un justo salario por una justa jornada de trabajo* es la divisa de las asociaciones de todos los trabajadores del mundo. El proletario no se queja sino cuando no puede vender su trabajo en su justo precio. Y sólo cuando la clase trabajadora no logra obtener la degradante y envilecedora justicia de la clase capitalista empieza a pensar en la rebelión.

III

El medio natural ha modelado al hombre de manera que puede vivir lo mismo bajo los 40° ó 50° del ecuador que en los polos, donde el mercurio se hiela. Puede decirse que comparte esta notable propiedad con los ratones. La diversidad de medios naturales ha diferenciado la especie humana en razas distintas.

Pero el hombre, como la hormiga, como el castor y otros animales, organiza, para vivir, *medios artificiales*, es decir, producidos por el arte humano. Estos medios artificiales continúan la obra de la naturaleza, modifican el hombre natural, perfeccionan algunas de sus cualidades, le suprimen otras, y crean el hombre social; contrarrestan la acción diferenciadora del medio natural y restablecen la unidad de la especie humana.

Los medios naturales situados en la misma latitud presentan, con leves diferencias, la misma fauna y la misma flora; así, los medios artificiales que se asemejan por el modo de producción económica, ofrecen gran similitud en las costumbres de los hombres que en ellos viven, en sus organi-

zaciones políticas, familiares, en sus religiones y en sus filosofías. Y donde domina el modo de producción capitalista, lo mismo en el glacial Canadá que en la cálida Italia y en las nuevas poblaciones de Australia, se encuentra el parlamentarismo con el sufragio, primeramente restringido, después universal; la familia monogámica, templada con el adulterio y la prostitución; la filosofía deísta e idealista. Esta similitud se observa no solamente en los pueblos que desde hace siglos siguen el mismo desarrollo social, sino en naciones de razas diferentes, que han evolucionado fuera de la esfera del movimiento europeo y que han saltado las etapas. Los japoneses, por ejemplo, desde el momento en que introdujeron en su país la industria mecánica, han saltado bruscamente del medio feudal a un medio capitalista; han debido modificar su régimen político, sus leyes, hasta su manera de vestir; hoy se cubren con nuestro horrible sombrero de copa, y antes de poco, estad seguros, tendrán su "Panamá" y su "Rouvier".

Así, pues, el hombre llega a ser su propio creador y el dueño de sus destinos sociales por mediación del medio artificial que él mismo se crea; mas su acción es inconsciente y opuesta a estas miras, porque, como decía Hegel, el hombre llega siempre a un resultado que no había previsto y contrario a sus propósitos. Así, los capitalistas, para acrecentar la fortuna de su clase, han introducido y desarrollado la gran industria mecánica, sin tener en cuenta que arruinando la pequeña industria destruían la clase media, que servía de dique

entre ellos y el proletariado. En 1848, los guardias nacionales corrían en gran número desde las poblaciones vecinas de París para asesinar a los *partidarios del reparto* de las jornadas de junio y para defender a los Péreire y a los Fould, que habían de degollarlos financieramente; pero en 1871, a pesar de los llamamientos reiterados de Thiers, ni un solo guardia nacional desertó para combatir a la Comuna; sólo se presentó Félix Faure, nuestro presidente, que condujo desde el Havre una bomba para apagar los incendios que los versalleses habían producido. Los financieros, los grandes industriales y los grandes comerciantes, devorando a la pequeña burguesía habían devorado a sus mejores defensores. El instinto del pueblo ha acabado por comprender esta ley de la historia, cuando en uno de sus proverbios dice: "El hombre propone y Dios dispone". Dios, en esta circunstancia, es la producción económica.

Son las necesidades de la producción las que conducen a la humanidad, y no la idea de justicia consciente o inconsciente. Para demostrarlo no conozco nada más elocuente que la historia de la esclavitud.

La esclavitud, al decir de los idealistas, tuvo la la doble fortuna de haber sido introducida por filantropía y abolida también por ella. El hombre habría cesado de comerse a sus semejantes desde el momento en que el amor al prójimo comenzó a lucir en su corazón. Sin embargo, era una bella prueba de amor la que daban comiéndoselo. Los católicos estiman que no pueden dar

a su Dios mayor prueba de estimación que tragándoselo bajo la forma y especie de una hostia.

En realidad, no se puede atribuir la cesación de esas meriendas antropofágicas sino a causas económicas y a la influencia de la mujer. Al principio toda la tribu, hombres, mujeres y niños, participaban de la merienda, que la constituía algún viejo pariente, a quien se quería evitar las penalidades de la edad y los contratiempos de la vida salvaje, tan difícil para los que han perdido el vigor y la elasticidad de los miembros; pero cuando la caza y la pesca eran abundantes y cuando la ganadería o pastoreo y el cultivo de la tierra permitió alimentar a los viejos, se les dejó morir naturalmente. Pero se continuó comiendo los cadáveres de los enemigos caídos en el campo de batalla, así como los prisioneros de guerra. Unicamente los guerreros tomaban parte en estos festines; estaban excluidas de ellos las mujeres, las cuales, por envidia, sin duda, acabaron por tomarles horror, manifestando aversión hacia los hombres que asistían a las comidas canibalescas. Los hombres, influidos por la opinión femenina, acabaron por suprimir las comidas, conservándolas sólo como ceremonia religiosa; la comunión de los católicos es un recuerdo de los festines antropofágicos.

La esclavitud se introdujo cuando la producción agrícola e industrial estuvo bastante desarrollada para que el hombre, trabajando, pudiera producir lo que necesitaba y algo más, de lo cual pudiera apoderarse otro individuo.

Las tribus salvajes y bárbaras, cuando habían sido diezmadas por sus luchas intestinas, adoptaban a los prisioneros de guerra para cubrir las bajas ocasionadas en las filas de sus guerreros; entonces los adoptaban para convertirlos en trabajadores. Esta adopción del esclavo se ha conservado aun en los pueblos civilizados; los griegos y los romanos recibían a los esclavos como miembros de la familia, después de una ceremonia religiosa que se verificaba ante el altar doméstico. El esclavo dio su nombre a la familia, porque la voz *familia* proviene de una antigua voz osca, *famel*, que significa esclavo. La familia patriarcal, en efecto, está basada en la esclavitud de la mujer.

La esclavitud, en sus comienzos, era dulce; el esclavo era un compañero, casi un amigo. Azara, que en su calidad de comisario para la delimitación de las posesiones españolas y portuguesas, vivió en el siglo XVIII más de diez años con las tribus salvajes del Brasil y del Paraguay, pudo observar la esclavitud en su forma naciente.

"Los mbayas (la tribu belicosa del Paraguay), emplean —escribía— a los guaraníes para cultivar sus tierras y servirles. En verdad que esta esclavitud es muy dulce y el guaraní se somete a ella voluntariamente. Los amos dan pocas órdenes, jamás emplean para ello un tono imperioso ni aun obligatorio, y participan con sus esclavos hasta de los placeres carnales. Yo he visto a un mbaya tiritando de frío dejar a su guaraní la man-

ta que le había tomado para cubrirse, y aun disimular que la quería".[1]

La esclavitud, tal cual nos la pinta la *Odisea*, aunque estableciendo todavía relaciones de amistad entre el amo y el esclavo, ha perdido ya su carácter humano primitivo, y a medida que la civilización progresa, que la filosofía ilumina a los hombres, que la justicia regula los derechos de los ciudadanos libres y que la moral adorna con preceptos sus vicios, la esclavitud pasa a ser cada vez más inhumana, hasta convertirse en intolerable en los tiempos más hermosos de Atenas y Roma.

Sin embargo, esa esclavitud inhumana e intolerable era aceptada por los filósofos más idealistas. Platón introducía esclavos en su República utópica, y Aristóteles creía que la naturaleza señalaba a ciertos hombres para la esclavitud, y el villano dios de los judíos y de los cristianos había designado a la raza de Cam para suministrar esclavos. Pero el pensador griego entrevió lo que jamás concibió Jehová: la abolición de la esclavitud cuando las máquinas funcionaran y realizaran por sí mismas el trabajo sagrado, como los trípodes de Vulcano.

Los sacerdotes católicos, que con el estudio de la teología han aprendido el arte de mentir, dicen y repiten que el cristianismo abolió la esclavitud, cuando lo que hizo fue introducirla en América y conservarla en el antiguo mundo. San Pablo en-

[1] Don Félix de Azara, *Viajes por la América Meridional, de 1781 a 1801.*

viaba a sus dueños los esclavos cristianos fugitivos, y san Pedro, san Agustín y toda la corte de santos de los primeros siglos enseñaban a los esclavos a obedecer y a servir fielmente a sus dueños terrestres para merecer los favores del dueño celestial, el protector nato de los dueños de los esclavos y de los déspotas.[1]

La esclavitud, que la filosofía y el cristianismo no pensaron jamás en combatir, y menos aún en suprimir, desapareció cuando los medios de producción estuvieron bastante desarrollados para hacer arriesgada y dispendiosa esa explotación del hombre. Comparad el salariado con la esclavitud. El amo ha de comprar el esclavo y soportar las pérdidas que provienen de accidentes y de la muerte; se ve obligado a sustentarle aun cuando

[1] Si, para engañar a la opinión, los sacerdotes católicos condenan en público la esclavitud, la defienden en la enseñanza privada dada en los seminarios.

El jesuita Cury, muerto hace unos quince años, en su *Teología Moral*, obra clásica que se encuentra en manos de los seminaristas y que, según monseñor Gulbert, arzobispo de París, "ha cambiado felizmente, en estos últimos treinta años, el espíritu del clero francés", dice a este propósito:

"Pregunta: ¿Puede el hombre tener derecho de propiedad sobre otro hombre?

"Respuesta: 1º el hombre, según el derecho natural, puede venderse a perpetuidad a otro hombre como propiedad útil. Porque si puede pasar a ser propiedad de otro por algún tiempo, puede hacerlo para siempre, puesto que puede ceder lo que posee. - 2º En principio no es contraria al derecho natural la esclavitud o sujeción perpetua en la cual y a cambio del alimento, uno dispone de todo el trabajo de otro." (R. P. Cury, *Compendium Theologiae moralis*, cap. II: *De los principales propietarios. Tratado de la Justicia y del Derecho.*)

Como sutil lógico, el jesuita Cury deriva la esclavitud del salariado y del derecho natural: su tesis es irrebatible para cuantos defienden a la clase capitalista o admiten la existencia de un derecho natural.

el esclavo cae enfermo o está ocioso y sostenerle en su vejez, porque no puede matarle como a un perro. El capitalista se ahorra todos estos cuidados; sin abrir su bolsa, se procura tantos trabajadores como desea, y el salario que les da por su jornada de trabajo corresponde, con poca diferencia, a la suma que el dueño de esclavos ha de gastar para alimentar a su bestia de carga. Las compañías de ómnibus de París gastan más en el mantenimiento de un caballo que en el salario de un conductor y hacen trabajar la mitad menos a sus esclavos de cuatro patas que a sus asalariados libres. Por razones económicas y no por fantasías sentimentales e idealistas, puede explicarse por qué los capitalistas, que explotan tan ferozmente al hombre y a la mujer libres, son tan ardientes partidarios de la abolición de la esclavitud.

La esclavitud, aprobada por la justicia y la moral, era no solamente aceptada por la clase dominante como una institución divina y natural, sino también por la clase oprimida. Los desgraciados esclavos de la sociedad antigua no entrevelan ni aun la posibilidad de su abolición. La servidumbre había extinguido todo sentimiento de rebelión en sus corazones, como había impedido la generación de toda idea de justicia en el cerebro de los amos; y así, durante la guerra de secesión de los Estados Unidos, no pudo reclutarse número bastante de negros para formar un solo regimiento en la lucha contra sus opresores.

No ocurre lo mismo en la Edad Media: el feudalismo no puede extender su opresión por todo

un territorio mas que con una lucha incesante, y tiene por vencer una serie ininterrupida de sublevaciones y ahogar los sentimientos de igualdad y de independencia de los campesinos que viven en las aldeas colectivas. Escuchad este grito de protesta del campesino del siglo x y decidme si habéis oído nada más soberbio:

"Los señores no nos hacen mas que daño; todo lo tienen y todo lo pueden, comen todo y nos hacen vivir en la pobreza y el dolor... ¿Por qué dejarnos tratar de tal modo? Somos hombres como ellos, tenemos los mismos miembros, la misma talla, la misma fuerza para sufrir, y somos ciento contra uno... Defendámonos contra los caballeros, mantengámonos juntos, y ningún hombre tendrá señorío sobre nosotros y podremos cortar leña, cazar en el monte, pescar en los estanques; haremos nuestra voluntad en los bosques, en los prados, en las aguas." [1]

Los campesinos no necesitaron esperar a los burgueses de 1789 para tener sentimientos de igualdad; pero ¿qué podían pobres campesinos cubiertos de pieles o de sayos de lana burda y armados de palos y hoces, contra los barones feudales cubiertos de hierro? Dondequiera, así en Francia como en Inglaterra y Alemania, fueron batidos, y horriblemente torturados y asesinados con la ayuda y complicidad de los curas y de los burgueses. Etienne Marcel, el héroe burgués cuya

[1] *Le roman de rou.* Se le hace remontar al siglo IX o al X. [*Le roman de rou*, o Geste des normands, fue compuesto por Wace en la segunda mitad del siglo XII. – *N. del T.*]

estatua, erigida por los liberales y radicales, se eleva ante el Hôtel de Ville, después de haberse servido de los campesinos, los traicionó, entregándolos a Carlos el Malo.

Pero cuando la pólvora de cañón salió del laboratorio del alquimista para entrar en el dominio de la industria, restableció la igualdad en el campo de batalla y decretó la sentencia de muerte del feudalismo. Mas si la pólvora de cañón desembarazó la Europa de los señores feudales, introdujo otras plagas: los ejércitos permanentes.

La burguesía tiene horror al militarismo, detesta a los que arrastran sable, y como está animada por la noble ambición de explotar a los hombres sin distinción de nacionalidades, ha proclamado la fraternidad de los pueblos y anunciado que bajo su dominación social la paz y el comercio reinarían. Las cabezas fuertes de la burguesía europea fundaron una *liga internacional de la paz* para apresurar la venida de ese reinado pacífico. Celebraron congresos internacionales y enviaron misioneros a los reyes y a los déspotas para hacerles conocer los horrores de la guerra y espantarlos con los gastos enormes que ocasionan los ejércitos permanentes. Pero estos apóstoles de la justicia y de la fraternidad han acabado por desalentarse viendo los ejércitos permanentes multiplicarse en Europa, y aumentar sus efectivos, y viendo que las guerras son cada día más mortíferas. Entonces resolvieron trocarse en resueltos patriotas, y si hoy no predican el degüello de los pueblos, después de haberlos evangelizado con su

fraternidad, es por miedo, porque también los burgueses son carne de cañón.

Se puede, cuando se tiene un corazón tan sensible como el de Emile Ollivier, votar una expedición colonial contra los amazonas del Dahomey o contra los hovas de Madagascar, porque son los campesinos y los obreros quienes van a aquellas regiones a hacerse agujerear el pellejo; pero en una guerra europea sería preciso que los burgueses tomaran parte en ella personalmente. Y esto no es halagüeño, sobre todo desde que se han perfeccionado los armamentos y descubierto los nuevos explosivos, que transforman el campo de batalla en inmensos mataderos de varios kilómetros de extensión, donde miles de hombres son asesinados sin heroísmo y sin gloria.

El hambre seguiría a la matanza. En efecto, una guerra europea alistaría bajo sus banderas a todos los hombres válidos; los talleres se vaciarían, las mieses de los campos se pudrirían y la tierra, no labrada ni sembrada, no daría más cosechas. Cuando la guerra, victoriosa o desgraciada, terminara, la población de los países en que se hubiera desarrollado estaría arruinada y sin pan; los obreros tendrían un fusil en la mano. "Quien tiene fusiles tiene pan", dijo Blanqui. Una guerra europea desencadenaría la revolución social en el mundo capitalista.

Sólo los locos y los criminales pueden desear una guerra europea. La guerra ha llegado a ser imposible por el desarrollo y el perfeccionamiento alcanzado por los aparatos de destrucción y por la

militarización de todos los ciudadanos. Ha llegado, pues, el momento de realizar el ideal de la burguesía de abolir los ejércitos permanentes.

Pero los fenómenos económicos, más poderosos que la voluntad de los burgueses, no permiten la realización de su ideal. Se mantienen hoy los ejércitos permanentes, no para hacer la guerra, sino para ayudar a la industria y al comercio. En efecto, si en Francia, como en Alemania, en Italia, en Rusia, se licenciasen las tropas, se arruinarían todas las industrias que viven del ejército, se arrojaría al mercado del trabajo tres o cuatro millones de hombres válidos, jóvenes, y esto sería equivalente a un paro general, a una especie de revolución social.

Cuando, por casualidad, la triste burguesía tiene un ideal razonable, cuya realización persigue desde que alcanzó la dominación social, las fuerzas económicas que ella misma puso en movimiento se oponen a que ese ideal se convierta en hecho, probándole así que no es dueña de sus propios destinos, sino que se halla sometida a las fuerzas del mundo económico.

IV

Un ideal se agita en la mente humana desde hace millones de años, y ese ideal no es de justicia, sino de paz y de felicidad; el ideal de una sociedad donde no haya ni *tuyo* ni *mío*, donde todo sea de todos, donde la igualdad y la fraternidad sean los únicos lazos que unan a los hombres. En las épocas turbulentas de la historia, pensadores generosos, Platón, Moro, Campanella, han descrito esa sociedad ideal en encantadoras utopías, y algunos héroes se han levantado y sacrificado por establecerla.

Este ideal no es una producción espontánea del cerebro humano; es una reminiscencia de la *edad de oro*, del *paraíso terrenal*, de que nos hablan las religiones; es un recuerdo lejano de la época comunista que el hombre debió de atravesar antes de llegar a la propiedad privada, época cuya existencia en el pasado de la humanidad está demostrada por las citas que he hecho de Heckwelder y Charlevoix.

Si los plebeyos y los pobres de las ciudades griegas fracasaron en sus numerosas rebeliones contra los patricios y los ricos para establecer la comuni-

dad de bienes; si las sectas heréticas populares de la Edad Media fracasaron en sus repetidas tentativas para restablecer la igualdad y la fraternidad en la tierra, es porque en los tiempos de la decadencia greco-latina, como durante los últimos siglos de la Edad Media, los fenómenos económicos se oponían a la vuelta de la comunidad de bienes; fenómenos que, en vez de querer este retorno, trabajaban por destruir los últimos restos del comunismo y elaboraban los elementos de la propiedad privada burguesa.

El ideal comunista alumbra con nueva llama nuestras inteligencias; pero este ideal no es ya una reminiscencia, sino que sale de las mismas entrañas de la realidad, es el reflejo del mundo económico. Nosotros no somos utopistas, soñadores, como los *lollards* de Inglaterra y como los plebeyos de Grecia; somos hombres de ciencia que no inventamos sociedades, sino que las desprendemos del medio capitalista.

Si somos comunistas es porque estamos convencidos de que las fuerzas económicas de la producción capitalista arrastran fatalmente la sociedad al comunismo.

Si nosotros, a quienes se acusa de crear las clases, pedimos, por el contrario, su abolición, es porque sabemos que las necesidades de la producción, que impusieron la división de los hombres en clases explotadora y explotada, están resueltas.

Aristótcles, ese gigante del pensamiento, había previsto que cuando las máquinas realizaran por sí mismas su trabajo, los ciudadanos libres no ten-

drían ya necesidad de esclavos que les proporcionaran recreos; si nosotros prevemos el fin del salariado, esta última forma de la esclavitud, es porque sabemos que el hombre posee el esclavo de hierro, el instrumento automotriz.

Jamás, ni en la antigüedad ni en ninguna otra época, los ciudadanos libres han poseído tan considerable número de esclavos.

He aquí algunas cifras sacadas del *Annuaire de Statistique*, publicado en 1890 por el Ministerio de Comercio: En 1887, el número de máquinas de vapor empleadas en la industria, la agricultura, los ferrocarriles y la navegación se elevaba en Francia a la cifra de 135.748, suministrando una fuerza de 9 millones de caballos de vapor. La Administración superior de las minas estima que cada caballo-vapor representa el trabajo de 21 braceros. Los nueve millones equivalen, pues, al trabajo de 189 millones de esclavos.

Luego, si el censo de 1886 valuaba la población en 39 millones, había 4,8 esclavos por habitantes, o 24 esclavos de hierro para cada familia de cinco individuos.

El trabajo de estos 189 millones de esclavos de hierro, monopolizado por una clase incapaz de dirigirlo y de controlarlo, engendra la miseria de los productores en el seno de la más extraordinaria abundancia.

Mas cuando los medios de producción arrancados de las manos ociosas e impotentes de la clase capitalista lleguen a ser propiedad común de la Nación, la paz y la felicidad florecerán de nuevo en

la tierra, porque la sociedad domará las fuerzas económicas, como ya han sido domadas las fuerzas naturales; entonces, y sólo entonces el hombre será libre, porque habrá llegado a ser dueño de sus destinos sociales.

El reinado de lo inconsciente quedará cerrado.

Indice

PÁG.

El idealismo en la historia, por Jean Jaurès 7
Idealismo y materialismo en la concepción de la historia, por Paul Lafargue 35

Este libro
se terminó de imprimir
el día 2 de diciembre de 1960
en los talleres
de «Impresora Oeste»,
Marcos Sastre 5065, Buenos Aires
República Argentina

COLECCION PANORAMA

Títulos publicados

1 HAROLD J. LASKI — Introducción a la política.
2 JEAN RICHARD BLOCH — Sociología y destino del teatro.
3 FRANZ BORKENAU — Arnold Toynbee y la nueva decadencia.
4 RAINER MARIA RILKE — Cartas a un joven poeta.
5 FERNANDO LASALLE — ¿Qué es una Constitución?
6 ROBERT MERLE y R. de SAUSSURE — Psicoanálisis de Hitler.
7 DENIS DIDEROT — Paradoja del comediante.
8 HENRY MINUER — Astronomía y sociedad.
9 J. B. PONTALIS — Vigencia de Sigmund Freud.
10 ARTHUR K. SOLOMON — Qué es el átomo?
11 ARTHUR K. SOLOMON — ¿Por qué se desintegra el átomo?
12 ARTHUR K. SOLOMON — ¿Cómo se desintegra el átomo?
13 ANDRE MAUROIS — Diálogos sobre el mundo.
14 A. GISSELBRECHT — Introducción a la obra de Bertold Brecht.
15 HERNAN RODRIGUEZ — Psicología y alborotismo.
16 JULIAN BENDA — Tradición del existencialismo.
17 CLAUDE LANZMANN — El hombre de izquierda.
18 JEAN CASSOU — Cervantes, un hombre y una época.
19 ERNESTO BAYMA — Consejos para un comediante.
20 GEORGES LUKACS — La crisis de la filosofía burguesa.
21 CARLOS ASTRADA — Marx y Hegel.
22 MAXIMO GORKI — Cómo aprendí a escribir.
23 THOMAS MANN — Los diez mandamientos de Moisés.
24 HAROLD J. LASKI — Los peligros de la obediencia.
25 RAINER MARIA RILKE — Cartas a Rodin.
26 HERNAN RODRIGUEZ — La automatización en perspectiva.
27 N. RUBAKIN — Origen de los idiomas humanos.
28 JOSEPH LEHMANN — Teoría de la relatividad de Einstein.
29 MAX SCHELER — La idea del hombre y la historia.
30 BERNARDO KORDON — El teatro tradicional chino.
31 ALBERT EINSTEIN — Cómo veo el mundo.
32 BERNARDO VERBITSKY — El teatro de Arthur Miller.
33 MARIO BUNGE — La ciencia. Su método y su filosofía.
34 ELAS RAUL GALLO — Introducción al teatro de Bernard Shaw.
35 MARIO BUNGE — Etica y ciencia.
36 ALBERT EINSTEIN — Política y pacifismo.
37 JEAN JAURES, PAUL LAFARGUE — Idealismo y materialismo en la concepción de la historia. (Controversia.)
38 DIRK J. STRUIK — La matemática

Ediciones Siglo Veinte

Buenos Aires - Rep. Arg.